

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH  
TOM 5 – 2010

DOI 10.24425/snt.2010.112728

KS. HENRYK ZIMOŃ SVD

DIALOG CHRZEŚCIJAŃSTWA Z TRADYCYJNYMI RELIGIAMI  
AFRYKAŃSKIMI

Sobór Watykański II w kilku dokumentach (dekret *Ad gentes divinitus*, konstytucja *Lumen gentium*, konstytucja *Gaudium et spes*), a zwłaszcza w deklaracji *Nostra aetate* wyraził jednoznacznie pozytywny stosunek Kościoła do religii niechrześcijańskich. Trzy dokumenty posoborowe Kościoła są poświęcone dialogowi z tradycyjnymi religiami afrykańskimi, a mianowicie orędzie Pawła VI *Africae terrarum* z dnia 29 października 1967, list kardynała Francisa Arinze pt. *Pastoralna troska o tradycyjną religię afrykańską* z dnia 25 marca 1988 oraz posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II *Ecclesia in Africa* z dnia 14 września 1995 r.<sup>1</sup> Dokumenty te wyrażają szacunek dla afrykańskich wartości kulturowych i religijnych, które mają znaczenie same w sobie jako zarodki Słowa (*semina Verbi*), a oprócz tego stanowią opatrnościowe przygotowanie do ewangelizacji. Ponadto podkreślają one konieczność studiowania tradycyjnych religii afrykańskich i prowadzenia dialogu z ich wyznawcami, celem wzajemnego ubogacenia, uznania i przyswojenia pozytywnych wartości oraz lepszego przepowiadania Afrykanom Ewangelii Jezusa Chrystusa i jej głębszego zakorzenienia w Afryce.

Kultury afrykańskie mają charakter religijny. Jednym z istotnych elementów tradycji afrykańskiej jest duchowa wizja życia i świata, według której wszystkie byty natury widzialnej są złączone z niewidzialnym światem duchowym. Światopogląd ludów afrykańskich opiera się na jedności kosmosu, w którym – poprzez jego struktury i symbole – dostrzegane i przeżywane jest *sacrum*.

---

<sup>1</sup> Paweł VI, Orędzie *Africae terrarum* (29 X 1967), w: *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, cz. 2, Warszawa 1979, s. 72–99; F. Arinze, *Pastoral Attention to African Traditional Religion*, w: *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963–1995)*, red. F. Gioia, Boston 1997, s. 581–585; Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Africa* (14 IX 1995), *OsRomPol* 11(1995) nr 10, s. 4–40.

W ciągłości i jedności kosmosu uczestniczą wszystkie istoty nadnaturalne (Istota Najwyższa, bóstwa, duchy, przodkowie), ludzie i cała przyroda<sup>2</sup>.

Do kulturowych i religijnych wartości ludów afrykańskich należą: świętość i poszanowanie życia, życie wspólnotowe, fundamentalne znaczenie rodziny, szacunek dla roli i autorytetu ojca rodziny, sakralność władzy, wierność, solidarność, opieka nad ludźmi starszymi i krewnymi w rodzinie, Istota Najwyższa, sakralność ziemi, duchy przodków, życie pośmiertne, moralność, świadomość grzechu w wymiarze indywidualnym i społecznym, modlitwa, ofiara, rytuały, symbolika praktyk i przedmiotów kultowych<sup>3</sup>.

Przedmiotem artykułu jest przedstawienie w sposób skrótowy i syntetyczny tylko kilku wybranych religijnych wartości ludów afrykańskich, a mianowicie: Istota Najwyższa, duchy przodków, życie pośmiertne, moralność, rytuały<sup>4</sup>. Studium tych i innych wartości jest wskazane i konieczne, gdyż są one podstawą dialogu z kulturami i tradycyjnymi religiami Afryki oraz mają ważne znaczenie w procesie inkulturacji chrześcijaństwa w kontekście kulturowo-religijnym ludów afrykańskich.

## I. ISTOTA NAJWYŻSZA

Ludy afrykańskie uważają Boga za istotę najwyższą spośród wszystkich istot nadnaturalnych. Według teologa kenijskiego Johna Samuela Mbitiego jest „to najbardziej ogólna i podstawowa idea Boga obecna we wszystkich społeczeństwach afrykańskich”<sup>5</sup>. Afrykańska wiedza o Bogu wyrażona jest w imionach,

<sup>2</sup> J. Goody, *Religion and Ritual: The Definitional Problem*, „The British Journal of Sociology” 12(1961), s. 151, 155; E.E. Evans-Pritchard, *Introduction*, w: R. Hertz, *Death and the Right Hand*, Glencoe [Ill] 1960, s. 12, 21; J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, tłum. K. Wiercieńska, Warszawa 1980, s. 16, 103; E.G. Parrinder, *Religions of Illiterate People. Africa*, w: *Historia religionum. Handbook for the History of Religions*, vol. 2: *Religions of the Present*, red. C.J. Bleeker, G. Widengren, Leiden 1971, s. 557 n.; B. Gantin, *The Universal Values of African Traditional Religions*, „Omnis Terra” 30(1996) nr 268, s. 200–202.

<sup>3</sup> Zob. P.K. Sarpong, *Growth and Decay: Can Christianity Dialogue with African Traditional Religion*, „Bulletin”. Secretariatus pro non Christianis 23(1988) nr 69, s. 198–205; F.M. Gapi, *Les religions traditionnelles et le dialogue interreligieux*, „Bulletin”. Secretariatus pro non Christianis 28(1993) nr 82, s. 72–74.

<sup>4</sup> Opieram się m.in. na moim szczegółowym opracowaniu tego zagadnienia pt. *Afrykańskie wartości duchowe i religijne jako podstawa dialogu międzyreligijnego*, w: *Dialog międzyreligijny*, red. H. Zimoń, Lublin 2004, s. 159–183, w którym omówiłem dziewięć wartości duchowych i religijnych.

<sup>5</sup> J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 48. Zob. również K.A. Busia, *Africa in Search of Democracy*, London 1971<sup>3</sup>, s. 5; M.J. McVeigh, *God in Africa. Conceptions of God in African Traditional Religion and Christianity*, Cape Cod [Mass] 1974, s. 6, 3.



mitach, modlitwach, obrzędach religijnych, czyli rytuałach, pieśniach i przysłowia. Bóg jest dla ludów Afryki nierozzerwalnie związany z codziennością, co dobrze wyraża przysłowie znane u ludu Aszanti (Ghana): „Nikt nie pokazuje dziecku Istoty Najwyższej”. Znaczy to, że każdy Afrykanin, nawet dziecko, zna Boga prawie instynktownie i naturalnie<sup>6</sup>.

Pojęcie Istoty Najwyższej znane jest prawdopodobnie u wszystkich ludów Afryki Subsaharyjskiej. Istota ta jest bytem realnym i duchowym oraz transcendentnym i immanentnym, a więc jednocześnie dalekim oraz bliskim i aktywnym. W teorii Bóg jest dla Afrykanów transcendentny, a w praktyce immanentny<sup>7</sup>. Jako pierwsza i ostateczna przyczyna Bóg jest stwórcą wszechrzeczy oraz dawcą życia i tym, który je podtrzymuje. Bóg jest ostatecznym źródłem władzy, autorytetu oraz porządku moralnego. Chociaż u wielu ludów afrykańskich Istocie Najwyższej oddaje się kult w formie indywidualnej modlitwy, zwłaszcza w czasie wielkiej potrzeby, niebezpieczeństwa i kryzysu, to jednak stosunkowo rzadko jej kult jest u nich rozbudowany, regularny, wspólnotowy i pierwszoplanowy. Istocie Najwyższej rzadko składa się ofiary ze zwierząt. Tylko u niektórych ludów (Dogoni, Aszanti, Igbo, Kikuju, Szona, Wenda) spotykamy sanktuaria i ołtarze poświęcone Bogu oraz kapłanów, oddających Mu cześć. Istota Najwyższa nie jest też przedstawiana w formie materialnej, np. w postaci posągów, figur, masek czy obrazów<sup>8</sup>.

Zgodnie z wierzeniami ludu Konkomba z północnej Ghany Uwumbor jest Istotą Najwyższą, stwórcą ziemi, nieba, duchów, ludzi i wszystkich rzeczy. Uwumbor jest władcą (etym. imię Uwumbor pochodzi od słowa *ubor* – władca), źródłem i dawcą życia oraz prawodawcą moralnym. Konkombom znane są również wyobrażenia dotyczące dwumianu kosmicznego, czyli pary kosmicznej niebo – ziemia. Uwumbor jest synem bóstwa ziemi Kiting i nieba atmosferycznego Kitalangban, który użyźnia ziemię za pomocą deszczu. Bóg niebiański Kitalangban był prawdopodobnie Istotą Najwyższą, a jego miejsce zajmuje obecnie bóg Uwumbor. Wbrew zapewnieniom Konkombów, że boga Uwumbor należałoby wzywać na samym początku wszystkich rytuałów, okazuje się, że faktycznie zwracają się oni o wiele częściej do istot niższego rzędu, które są im bliższe, a więc na pierwszym miejscu do duchów ziemi, duchów

<sup>6</sup> K.A. Busia, *Africa in Search of Democracy*, s. 4 n.

<sup>7</sup> J.S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London 1970, s. 12, 18; tenże, *Afrykańskie religie...*, s. 51, 53; E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1967<sup>2</sup>, s. 4; E.B. Idowu, *African Traditional Religion. A Definition*, Maryknoll [NY] 1973, s. 155; McVeigh, *God in Africa*, s. 52–55, 117, 126–128, 132–135.

<sup>8</sup> Zob. *The Whole Subject in Perspective: An Introductory Survey*, w: *African Ideas of God. A Symposium*, red. E.W. Smith, London 1966<sup>3</sup>, s. 21 n.; V. Mulago, *Le dieu des Bantu*, „Cahiers des religions africaines” 2(1968), s. 23–64, zwł. s. 58–64; E.B. Idowu, *African Traditional Religion*, s. 140–165; H. Zimoń, *Koncepcja Istoty Najwyższej u wybranych ludów afrykańskich*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”. *Studia Religiosa* 2000 z. 33, s. 174–177.

opiekuńczych rodów (*liwaal*, lm. *ngiwaa*) i duchów przodków (*yajatiib*), a na drugim miejscu także do duchów opiekuńczych zagrody, duchów poszczególnych osób (*nwiin*), duchów buszu (*bininkpiib* lub *biponib*) i duchów bliźniąt. Duchy te są sługami i posłańcami boga Uwumbor oraz pośrednikami między nim a ludźmi<sup>9</sup>.

U ludu Kerebe z wyspy Bukerebe (Tanzania) Istotą Najwyższą, władcą i stwórcą jest Namuhanga (etym. od słowa *kuhanga* – stworzyć). Bóg Namuhanga jest kojarzony ze słońcem i dlatego określany mianem Izoba (słońce) lub Kalyoba (nazwa etymologicznie pochodzi prawdopodobnie od rdzenia bantujskiego \**yúbà* lub \**júbà* = słońce)<sup>10</sup>. W czasie modlitw i ofiar specjalista rytualny zwraca się czasem w kierunku słońca. Badając u tego ludu rytuały sprowadzania deszczu, mogłem stwierdzić, że w modlitwach zwracano się częściej do przodków (*abakuru*, *abagurusi*) niż do Istoty Najwyższej Namuhanga, chociaż to właśnie Namuhanga jest ostateczną przyczyną deszczu<sup>11</sup>.

Analiza koncepcji Istoty Najwyższej u ludów Konkomba i Kerebe oraz innych ludów afrykańskich wystarczająco uzasadnia wniosek, że pojęcia Istoty Najwyższej nie można utożsamiać z monoteizmem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wierzenia ludów afrykańskich wskazują na teistyczny charakter ich religii, w których w zróżnicowanym stopniu mogą występować zarówno elementy monoteistyczne, jak i politeistyczne<sup>12</sup>.

## II. DUCHY PRZODKÓW

Duchy zmarłych przodków zajmują wprawdzie najniższe miejsce w hierarchii ontologicznej bytów nadnaturalnych, ale mimo to pełnią ogromnie ważną rolę w życiu religijnym i społecznym ludów afrykańskich. Ważność duchów przodków wynika z faktu, że przodkowie uważani są za ciągle obecnych i żywych członków społeczności, mimo iż przez śmierć faktycznie od niej odeszli. Cześć im oddawana wynika z pozycji, jaką zajmują jednocześnie na tym i na tamtym świecie. Członkami społeczności afrykańskiej są bowiem nie tylko żyją-

<sup>9</sup> J.C. Froelich, *La tribu Konkomba du Nord Togo*, Dakar 1954, s. 180 n., 184 n.; H. Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa 1992, s. 122; tenże, *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin 1998, s. 36 n. E. Hurel, *Religion et vie domestique des Bakerewe*, „Anthropos” 6(1911), s. 78.

<sup>10</sup> H. Zimoń, *Regenriten auf der Insel Bukerebe (Tanzania)*, Freiburg Schweiz 1974, s. 19.

<sup>11</sup> Tamże, s. 19, 76 n., 81, 90.

<sup>12</sup> E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, s. 316; B.C. Ray, *African Religions. Symbol, Ritual and Community*, Englewood Cliffs [NJ] 1976, s. 50–52; G. Parrinder, *Religion in Africa*, Harmondsworth 1969, s. 46; H. Zimoń, *Koncepcja Istoty Najwyższej*, s. 182–185; tenże, *Wilhelma Schmidta teoria monoteizmu pierwotnego. Prezentacja i krytyka*, „Nurt SVD” 38(2004) z. 3, s. 102–112.



cy, ale i zmarli. Ludy afrykańskie uznają i zarazem kwestionują niszczące dzieło śmierci. Człowiek umiera, a jednak żyje nadal, jest – używając terminu Mbitiego – tzw. „żywym zmarłym”<sup>13</sup>. Przodkowie, jako pośrednicy między Istotą Najwyższą a żyjącymi, biorą aktywny udział w życiu społeczności i wpływają na losy żyjących. Tworzą oni najsilniejszą więź łączącą ludzi ze światem duchowym. Właśnie przez nich świat duchowy, niewidzialny staje się dla ludzi bliski, osobisty. Przodkowie towarzyszą swym żyjącym krewnym we wszystkich ważniejszych chwilach życia indywidualnego i społecznego. Interweniują w bytowanie jednostki, rodziny i lineażu oraz plemienia i ludu (przodkowie władców). Przodkowie są strażnikami spraw rodzinnych i tradycji rodowo-plemiennej. Gwarantują również respektowanie i przestrzeganie norm etycznych oraz przepisów prawa zwyczajowego. Przodkowie symbolizują ciągłość struktury społecznej. U Konkombów sakralizują oni patrylinearny porządek społeczny oparty na zasadzie pokrewieństwa i primogenitury<sup>14</sup>.

O ważności przodków świadczą rytuały pogrzebowe, które wyrażają więź zmarłych z żyjącymi i umożliwiają zmarłym przejście do krainy przodków oraz osiągnięcie statusu przodka. Należy odróżnić zmarłych od przodków oraz cześć zmarłych, którzy nie są jeszcze duchowymi istotami nadnaturalnymi, od kultu przodków, którzy stali się duchami, a więc istotami należącymi do świata duchowego i z którymi można się komunikować na płaszczyźnie duchowej. Sama śmierć nie jest wystarczającym warunkiem osiągnięcia statusu przodka. W wielu społecznościach afrykańskich konieczne jest założenie rodziny i posiadanie potomstwa. U Konkombów jedynie osoby starsze (mężczyźni i kobiety) ze względu na swój wiek, status społeczny i potomstwo mogą po śmierci osiągnąć godność przodków. Niezbędne jest odprawienie wszystkich wymaganych rytów pierwszego i wtórnego pogrzebu oraz formalne podniesienie zmarłego do godności i roli przodka<sup>15</sup>.

Na określenie struktury rytuałów pogrzebowych etnologowie i religioznawcy używają terminu „podwójny pogrzeb”, który obejmuje pierwszy pogrzeb

<sup>13</sup> Według Mbitiego (*Afrykańskie religie...*, s. 39 n., 43, 112, 203 n.) żywymi zmarłymi są zmarli do czwartego lub piątego pokolenia, których pamiętają potomkowie i rozpoznają ich z imienia, żyją oni w czasie „teraźniejszym”, zwanym sasa (z jęz. suahili) i znajdują się w stanie nieśmiertelności osobistej.

<sup>14</sup> B.C. Ray, *African Religions*, s. 146–150; R.C. Mitchell, *African Primal Religions*, Niles [II] 1977, s. 27–30; G. Parrinder, *African Traditional Religion*, London 1968, s. 57–66; E.B. Idowu, *African Traditional Religion*, s. 178–189.

<sup>15</sup> Zob. M. Fortes, *Some Reflections on Ancestor Worship*, w: *African Systems of Thought. Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960*, red. G. Dieterlen, M. Fortes, London 1965, s. 124 n., 129; D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris 1970, s. 82–85, H. Zimoń, *Struktura rytuałów pogrzebowych u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 51(2004) z. 9, s. 200–203, 209, 211 n.

(*likpuul* w języku konkomba) i finalny, czyli wtórny pogrzeb (*likpotoor*)<sup>16</sup>. Pierwszy pogrzeb u ludu Konkomba składa się z pochówku, rytów puryfikacyjnych i rytów pożegnania z osobą zmarłą. Wypełnienie rytów pierwszego pogrzebu kończy fazę wyłączenia zmarłego z widzialnego świata osób żyjących<sup>17</sup>. Nie oznacza jednak zakończenia rytuału pogrzebowego, którego dopełnienie dokonuje się w pogrzebie wtórnym. Uroczystość wtórnego pogrzebu, wymagająca dużych nakładów finansowych na żywność i piwo, odbywa się w każdej wiosce co trzy lub cztery lata i organizowana jest dla wszystkich zmarłych w okresie od ostatniego wtórnego pogrzebu. Dopiero po tym wtórnym pogrzebie zmarły starzec (lub staruszka) osiąga godność przodka, a jego własność (ziemia, żony, przedmioty sakralne i władza) zostaje odziedziczona i przejęta za pośrednictwem najstarszego członka lineażu przez krewnych zmarłego w linii prostej, a więc braci i synów, zgodnie z zasadą primogenitury. Pogrzeb wtórny kończy ostatecznie okres żałoby po zmarłych, potwierdza triumf społeczności nad śmiercią, podkreśla wartość życia, które jest najwyższą wartością wszystkich Afrykanów oraz przeprowadza wspólnotę przez trudny czas smutku, zagrożenia i kryzysu spowodowanego śmiercią jej członków. Ponadto pogrzeb wtórny integruje grupę rodzinną, lineażową, rodową i ponadrodową, a także oznacza zmianę statusu i pomaga żyjącym w zaakceptowaniu nowego stanu oraz wprowadza ich do normalnych relacji ze społecznością rodową i innymi ludźmi.

Sumując, możemy stwierdzić, że kult przodków należy do sfery religijnej i ma ogromne znaczenie społeczne. Przodkowie sakralizują porządek społeczny, wspierają autorytet starszyny oraz gwarantują respektowanie i przestrzeganie obowiązujących norm moralnych oraz przepisów prawa zwyczajowego. Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa* zalicza kult przodków do wartości afrykańskiej religii i pyta, czy nie jest on jakimś przedsmakiem wiary w świętych obcowanie<sup>18</sup>.

### III. ŻYCIE POŚMIERTNE

Wierzenia ludów afrykańskich dotyczące rzeczy ostatecznych koncentrują się przede wszystkim na eschatologii antropologicznej (indywidualnej), traktu-

<sup>16</sup> Na problem podwójnego pogrzebu zwrócił po raz pierwszy uwagę francuski etnolog Robert Hertz (1882–1915) w pionierskim, obszernym artykule pt. *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, „L'Année sociologique” 10(1905–1906), s. 48–137.

<sup>17</sup> O rytuałach pochówkowych u ludu Konkomba z północnej Ghany zob. H. Zimoń, *Rytuały pochówkowe starszych mężczyzn u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 45(1998) z. 2, s. 137–154; tenże, *Rytuały pochówkowe starszych kobiet u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 52(2005) z. 9, s. 129–143.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa*, nr 43.



jącej o śmierci człowieka, życiu pośmiertnym, losie duszy po śmierci i ostatecznym przeznaczeniu człowieka. Mniej poinformowani jesteśmy o eschatologii kosmologicznej (uniwersalnej), mówiącej o ostatecznym losie świata<sup>19</sup>.

Wielostopniowe rytuały pogrzebowe i kult przodków wyraźnie świadczą o wierze Afrykanów w życie pośmiertne<sup>20</sup>. Przedstawia się ono najczęściej jako projekcja i kontynuacja życia w jego ziemskiej formie z wszelkimi blaskami i cieniami. Zmarli zachowują swe cechy osobowe, pozycję społeczną oraz różnice płci. W tamtym świecie pełnią oni te same czynności i funkcje gospodarcze, społeczne, polityczne czy religijne, jakie były ich udziałem w życiu ziemskim<sup>21</sup>. Ponieważ nie ma wyraźnej granicy między tym światem widzialnym a tamtym niewidzialnym, dlatego wiele ludów afrykańskich nie oczekuje nagrody w przyszłym życiu. Ludy te wierzą, że człowiek ponosi karę za grzechy zasadniczo w życiu doczesnym. Trzeba jednak wyraźnie stwierdzić, iż – wbrew poglądom niektórych afrykanistów i religioznawców – idea pośmiertnej kary bądź nagrody nie jest obca pewnym ludom Afryki<sup>22</sup>.

Zgodnie z wierzeniami ludów afrykańskich zmarli przebywają w niebie, na ziemi lub pod ziemią. Dla tych ludów, które uważają, że życie pozagrobowe istnieje na innym świecie lub w miejscu odległym, grzebanie żywności, broni, muszli kauri, pieniędzy, lampy naftowej razem ze zwłokami może mieć na celu utrzymanie, pomoc lub ochronę zmarłego w podróży między dwoma światami czy miejscami<sup>23</sup>. Dla wielu ludów tamten świat jest w sensie przestrzennym „tutaj”, a jego oddzielenie od tego świata polega głównie na tym, iż jest niewidzialny dla ludzi. Symbolicznym znakiem bliskiej więzi zmarłych przodków z żyjącymi jest m.in. grzebanie ciał starszych mężczyzn i kobiet w chacie,

<sup>19</sup> G. Parrinder, *Religions of Illiterate People. Africa*, s. 570.

<sup>20</sup> E. Dammann (*Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963, s. 14) twierdzi, że chyba nie ma ludu w Afryce, który by nie wierzył w istnienie duszy po śmierci.

<sup>21</sup> J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 203; G. Wagner, *Die Religion der Bantu von Kavirondo*, „Zeitschrift für Ethnologie” 71(1940) nr 4/6, s. 207; J. Ittmann, *Von Totengebräuchen und Ahnenkult der Kosi in Kamerun*, „Africa” 26(1956), s. 386; H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode im Glauben westsudesischer Völker*, Mödling bei Wien 1951, s. 66, 83 n., 116, 123, 129; tenże, *Tod und Fortleben*, s. 20; G. Wagner, *The Bantu of Western Kenya. With Special Reference to the Vugusu and Logoli*, t. 1 [1<sup>st</sup> reprint], London 1970, s. 26, 163 n., 167; J.F. Thiel, *Tod und Jenseitsglaube in Bantu-Afrika. Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, red. H.J. Klimkeit, Wiesbaden 1978, s. 41; R.C. Mitchell, *African Primal Religions*, s. 49 n.; B.C. Ray, *African Religions*, s. 140 n.; A. Moyo, *Religion in Africa*, s. 230.

<sup>22</sup> J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 202 n., 261; E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*, s. 13 n.; J. Goody, *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the Lo-Dagaa of West Africa*, Stanford 1962, s. 375–378; J. Spieth, *Die Religionen der Eweer in Süd-Togo*, Leipzig 1911, s. 242; H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode...*, s. 117–123, 128; G. Parrinder, *Religions of Illiterate People, Africa*, s. 570.

<sup>23</sup> J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 200; H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode...*, s. 76–80; G. Wagner, *The Bantu of Western Kenya*, s. 163.



na wewnętrznym dziedzińcu zagrody lub na zewnątrz zagrody, w najbliższym jej sąsiedztwie<sup>24</sup>. Niektóre ludy utrzymują, że zmarli przebywają w lasach i na wzgórzach, w pewnym oddaleniu od zagród, w których kiedyś mieszkali. Pewne ludy (Basuto, Lozi, Lugbara, Szyllukowie, Turkana, Jorubowie, Fonowie) wierzą, że po śmierci dusza ludzka udaje się do nieba lub miejsca blisko Boga<sup>25</sup>.

Czaga z Tanzanii wierzą, że podróż na tamten świat trwa dziewięć dni, a dusza musi przebyć okolice pustynne i niebezpieczne. By podróż tę uczynić mniej uciążliwą, zwłoki są natłuszczane, „pojone” mlekiem i owijane w skórę; w ten sposób zaopatruje się je w pożywienie i chroni od słońca pustyni. Według przekonania Aszantów droga do krainy zmarłych prowadzi przez wiele rzek i gór. Podobne przekonania o dalekiej i trudnej podróży na tamten świat dzielą niektóre inne ludy afrykańskie, jak Mende z Sierra Leone, Ewe z Togo, LoDagaa i Krobo z Ghany, Fonowie z Beninu, Ibo i Idio z Nigerii, Dogoni z Mali, Toma (Buzi) i Kpelle z Liberii<sup>26</sup>.

Jorubowie wierzą, że po śmierci dusza zmarłego staje przed bogiem Olo-dumare i przedstawia mu koleje swego życia na ziemi. Ludzie mówią, że „ze wszystkiego, cośmy zrobili na ziemi, zdamy sprawę klęcząc w niebie”. Dusze ludzi dobrych idą do nieba (*orun*), gdzie spotykają się z krewnymi i żyją bez trosk i cierpień. Dusze ludzi złych trafiają do „niebiańskiego wysypiska śmieci”. Jest to miejsce bardzo niewygodne, nieprzyjemne, gdzie jest gorąco i sucho. Miejsce to porównuje się z piecem do wypalania garnków glinianych, wypełnionym węglem drzewnym i skorupami naczyń<sup>27</sup>.

Idea zadośćuczynienia w życiu pozagrobowym, czyli pośmiertnej nagrody dla ludzi dobrych bądź kary dla ludzi złych znana jest również u takich ludów, jak Kosi z Kamerunu, Ewe z Togo, Mende i Temne z Sierra Leone, Toma (Buzi) z Liberii, Malinke z Senegalu i Gambii, Dogoni z Mali, Bobo z Mali i Burkina Faso, LoDagaa z Ghany, Fonowie z Beninu, Luba z Republiki Demokratycznej Konga<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode...*, s. 34 n.; H. Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne...*, s. 23, 125; tenże, *Rytuały pochówkowe starszych mężczyzn u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 45(1998) z. 2, s. 141; tenże, *Rytuały pochówkowe u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 2000, s. 270.

<sup>25</sup> J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 201 n.

<sup>26</sup> Tamże, s. 200 n.; E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*, s. 12 n.; J. Spieth, *Die Religionen der Eweer*, s. 241 n.; E.B. Idowu, *African Traditional Religion*, s. 188 n.; H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode...*, s. 68–71.

<sup>27</sup> E.B. Idowu, *Olo-dumare: God in Yoruba Belief*, London 1962, s. 197, 199 n.; J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 202 n.; H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode...*, s. 121; B.C. Ray, *African Religions*, s. 143 n.

<sup>28</sup> G. Dieterlen, *Les âmes des Dogons*, Paris 1941, s. 122–125, 140–148; J. Ittmann, *Von Totengebräuchen und Ahnenkult der Kosi...*, s. 386 n.; H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode...*, s. 117–



## IV. MORALNOŚĆ

U wszystkich ludów afrykańskich spotykamy skodyfikowany system określonych przepisów, nakazów i zakazów, normujący życie jednostki i społeczności. Prawo zwyczajowe i normy moralne są również, choć nie wyłącznie, usankcjonowane wierzeniami religijnymi. Katalog zalecanych norm postępowania, czyli cnót, oraz zakazów, czyli grzechów, może się różnić u poszczególnych ludów, lecz wszędzie istnieje. Nie ma u tych ludów wyraźnej granicy między wykroczeniem społecznym (przeciw społeczności) i wykroczeniem religijnym (przeciw istotom nadnaturalnym). Istoty te są ostatecznym gwarantem porządku kosmicznego i społecznego oraz zachowania ładu moralnego w życiu tak indywidualnym, jak i zbiorowym<sup>29</sup>.

Ludy afrykańskie odróżniają aspekt rytualny grzechu od jego aspektu moralnego. W znaczeniu rytualnym grzech jest świadomym lub nieświadomym przekroczeniem określonych przepisów, nakazów i zakazów o charakterze kultycznym i zwyczajowym. Wiąże się on z pojęciem nieczystości rytualnej i tabu. Natomiast w znaczeniu moralnym grzech jako zło moralne jest rozmyślnym wykroczeniem przeciw powszechnemu porządkowi kosmosu oraz przeciw należącym do tego porządku: jednostce, społeczności i takim istotom nadnaturalnym, jak Istota Najwyższa, bóstwa, duchy i duchy przodków<sup>30</sup>.

U ludów Afryki Subsaharyjskiej nakazy moralne i ich przekroczenia w formie grzechu są różnie sankcjonowane. Wiele ludów Afryki uznaje Istotę Najwyższą za głównego strażnika prawa i kodeksu moralnego, ale tylko niektóre z nich (np. Pigmeje Bambuti, Pigmoidzi Batwa i Baćwa, Ruanda, Kikuju, Nuer, Joruba, Kimbu) zauważają jej bezpośrednie zaangażowanie w utrzymanie ładu moralnego oraz postrzegają grzech jako znieważenie tejże Istoty przez jednostkę lub grupę. Natomiast większa liczba ludów afrykańskich (np. Nkole, Azande, Lugbara, Njakjusa, Dinka, Suazi, Kalabari, LoDagaa, Tallensi, Konkomba i inne) postrzega bóstwa, duchy, przodków oraz ich przedstawicieli (starszyzna, władcy, kapłani) jako strażników moralności. Istnieje podwójna odpowiedzialność: indywidualna i zbiorowa (wspólnotowa), która wynika z ludzkiej i kosmicznej solidarności. Stąd też karami mogą być dotknięci zarówno winni przekroczeń, jak i inni członkowie społeczności (np. u ludu Ewe z Togo, Lugbara

123; tenże, *Tod und Fortleben*, s. 23; E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*, s. 13 n.; B.C. Ray, *African Religions*, s. 141–143.

<sup>29</sup> E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, s. 18, 177, 192; E.B. Idowu, *Olodumare, God in Yoruba Relief*, London 1962, s. 145 n.; J.O. Awolalu, *Sin and Its Removal in African Traditional Religion*, „Orita” 10(1976), s. 9–11, 15 n.; P. Sarpong, *Aspects of Akan Ethics*, „The Ghana Bulletin of Theology” 4(1972) nr 3, s. 41, 43 n.

<sup>30</sup> H. Zimoń, *Grzech I. W religiach pierwotnych*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walakus i in., Lublin 1993, kol. 259 n.; C. Gaba., *Sin in African Traditional Religion*, „The Ghana Bulletin of Theology” 4(1971) nr 1, s. 24–27.

z Ugandy i Nuer z Sudanu). Na pierwszy plan wysuwa się jednak aspekt społeczny moralności ludów Afryki Subsaharyjskiej<sup>31</sup>.

Ludy afrykańskie wierzą, że człowiek ponosi kary za grzechy zasadniczo w życiu doczesnym. Jako karę za grzechy uważa się wszelkie nieszczęścia, choroby, bezpłodność, katastrofy, brak życiodajnego deszczu, mizerne plony i powtarzające się zgony, a zwłaszcza tzw. złą śmierć, a więc śmierć, gdy człowiek umiera w nieodpowiednim czasie lub w sposób niezwykły, czyli niezgodny z obowiązującymi normami społecznymi. Przykładami złej śmierci u ludu Konkomba i innych ludów afrykańskich są: zgon niemowlęcia lub człowieka w młodym wieku bez potomstwa, śmierć poza domem (np. w buszu lub w czasie podróży, przez utopienie, powieszenie, ukąszenie jadowitej żmii i porażenie piorunem, samobójstwo, śmierć będąca wynikiem wypadków i przemocy, śmierć z powodu epilepsji, śpiączki i zakaźnej choroby (np. trąd, ospa), śmierć kobiety w czasie porodu i każda inna śmierć, która odbiega od przyjętych norm społecznych<sup>32</sup>.

Zgodnie z wierzeniami ludów afrykańskich grzech sprowadza na człowieka i pośrednio również na całą społeczność stan nieczystości, skażenia, izolacji i zagrożenia zarówno w sensie fizycznym, jak i duchowym. Do usunięcia spowodowanej przez grzech zmiany fizycznego i duchowego stanu człowieka oraz skutków grzechu służą takie rytualne oczyszczenia, jak: ablucja, golenie głowy, kąpiel w rzece, namaszczenia ciała, rytualne zamiatanie, kropienie i polewanie wody. Ponadto stan nieczystości fizycznej i duchowej, spowodowany przez grzech, usuwają modlitwy, post, wyznanie grzechów i ofiary przebłagalne<sup>33</sup>.

Można stwierdzić, że Afrykanie znają określone zasady i normy moralne, które są usankcjonowane społecznie i religijnie. Znane im jest pojęcie dobra i zła oraz nagrody i kary. Afrykanie mają poczucie grzechu w znaczeniu rytualnym i moralnym, przyjmują konieczność ekspiacji i zadośćuczynienia za popełnione zło oraz naruszenie porządku społecznego i ładu moralnego.

<sup>31</sup> R.M. Green, *Religion and Morality in the African Traditional Setting*, „Journal of Religion in Africa” 14(1983) nr 3, s. 7–11; E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, s. 189 n.; C. Gaba, *Sin in African Traditional Religion*, s. 22 n.

<sup>32</sup> Zob. H. Zimoń, *Zła śmierć i puryfikacja u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 50(2003) z. 9, s. 110–112; H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode...*, s. 114; P. Sarpong, *Some Sociological Reflections on Death*, „The Ghana Bulletin of Theology” 3(1970) nr 9, s. 5; L.V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris 1976, s. 192 n.; J. Middleton, *Lugbara Death*, w: *Death and the Regeneration of Life*, red. M. Bloch, J. Parry, Cambridge 1982, s. 143 n.; J.J. Pawlik, *Pochodzenie zła w afrykańskiej tradycji religijnej*, „Forum Teologiczne” 2(2001), s. 178 n.

<sup>33</sup> H. Zimoń, *Grzech*, kol. 260; J.O. Awolalu, *Sin and Its Removal*, s. 15–21; E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, s. 191, 193, 195; C. Gaba, *Sin in African Traditional Religion*, s. 27–30; S.N. Ezeanya, *A View of Christian and Pagan Morality*, „West African Religion” 2(1964), s. 4.



## V. RYTUAŁY

Badacze ludów afrykańskich stwierdzają wielką różnorodność rytuałów, odprawianych w różnym czasie i z różnych okazji<sup>34</sup>. Ludzie odczuwają potrzebę dramatyzowania oraz świętowania swych przeżyć, przekonań i wierzeń za pomocą czynności symbolicznych, czyli rytuałów. Te zaś, odprawiane najczęściej kolektywnie, są wyznacznikiem kulturowej i religijnej tożsamości danej grupy społecznej<sup>35</sup>. Studium rytuałów, należących do praktycznego wymiaru religii, zgodnie z moim doświadczeniem badawczym, znacznie ułatwia odkrycie i wyjaśnienie systemu teologicznych, kosmologicznych i antropologicznych pojęć i wierzeń ludów pierwotnych. Rytuały bowiem ściśle wiążą się z wierzeniami i odgrywają centralną rolę w systemach wierzeń.

W religioznawstwie i etnologii strukturalno-semiotyczny kierunek badań definiuje rytuał jako symboliczny system znaczeń i komunikacji. Jako czynność symboliczna jest rytuał zbiorem różnorodnych symboli (słowa, gesty, działania), za pomocą których przekazuje się tradycje, prawdy religijne, normy, wartości i zasady organizacji społecznej, które określają zachowanie ludzkie oraz wyrażają stany i przeżycia emocjonalne, a także oczekiwania jednostek i społeczności. Ponadto symbole rytualne, nasycone wieloma znaczeniami, umożliwiają komunikację między człowiekiem a sakralną rzeczywistością transcendentną<sup>36</sup>.

Ze względu na zamienne używanie i wieloznaczność terminów „obrzędy” i „rytuały” proponuję używanie słowa „obrzędy” jako terminu nadrzędnego, który obejmuje wszystkie czynności symboliczne niezależnie od przedmiotu ich odniesienia. Przyjmuję użyteczność analityczną wyodrębnionych przez Arnolda van Gennepa i Émile’a Durkheima dwóch sfer – *sacrum* i *profanum*<sup>37</sup>. Będą one stanowiły podstawowe kryterium dychotomicznego podziału wszystkich obrzędów na religijne i świeckie. Obrzędy, które ukierunkowane są na transcendencję (*sacrum*), określam mianem religijnych, czyli rytuałów. Te zaś, które odnoszą się do sfery świeckiej (*profanum*), nazywam obrzędami świeckimi. Podział na obrzędy religijne i świeckie będzie miał zastosowanie we współczesnych spo-

<sup>34</sup> Zob. V.W. Turner, *Symbols in African Ritual*, w: *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meaning*, red. J.L. Dolgin, D.S. Kemnitzer, D.M. Schneider, New York 1977, s. 183 n.

<sup>35</sup> L. Honko, *Zur Klassifikation der Riten*, „Temenos”. *Studies in Comparative Religion* 11(1975), s. 61.

<sup>36</sup> Zob. V.W. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1986<sup>7</sup>, s. 28 n., 32; tenże, *Symbolic Studies*, „Annual Review of Anthropology” 4(1975), s. 155 n.; H. Zimoń, *Symbologia afrykańskich rytuałów agrarnych na przykładzie ludu Konkomba*, w: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, red. tenże, Lublin 1995, s. 125 n.

<sup>37</sup> A. van Gennep, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris 1909, s. 1–5; E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrozńska, Warszawa 1990, s. 32–34.



łeczeństwach przemysłowych o tradycji judeochrześcijańskiej i być może także w społeczeństwach wyznających inne religie światowe. U ludów pierwotnych, gdzie podział na sferę świecką i religijną nie występuje, będziemy mówili o rytuałach w znaczeniu obrzędów religijnych<sup>38</sup>. Moje badania różnych rytuałów u ludu Konkomba w północnej Ghanie w pełni potwierdzają ich religijny charakter. Etnolodzy, religioznawcy i socjolodzy nie są zgodni co do klasyfikacji rytuałów. Wyróżniają oni od dwóch do pięciu kategorii rytuałów. Przyjmuję następujący trójczłonowy podział rytuałów: rytuały przejścia, doroczne i kryzysowe.

Rytuały przejścia (rytuały rodzinne, okazjonalne, nieperiodyczne) to takie, które łączą się ze zmianą statusu i pozycji społecznej człowieka. Zmiany tego typu dokonują się przy ważnych wydarzeniach życia jednostki, jak: narodziny, dojrzałość społeczna, małżeństwo, ojcostwo, awans społeczny, specjalizacja zawodowa oraz śmierć<sup>39</sup>. Rytuały przejścia podkreślają zmianę statusu, pomagają jednostce w zaakceptowaniu nowego stanu i integrują grupę społeczną. Termin „rytuały przejścia” (*rites de passage*) został wprowadzony przez etnologa francuskiego Arnolda van Gennepa (1873–1957) w dziele *Les rites de passage* (Paris 1909). Podstawą jego teorii rytuałów przejścia są dwa założenia, które wzajemnie się uzupełniają: a) świat dzieli się na sferę sakralną (*sphère sacré*) i świecką (*sphère profane*); b) życie jednostki jest serią przejść z jednej grupy społecznej do drugiej, z jednej grupy wiekowej do następnej, z jednego stanowiska na inne; również wszechświat ulega rytmowi przejścia (np. z miesiąca na miesiąc, z sezonu na sezon, z roku na rok) znajdującego swój wyraz w życiu społeczeństwa<sup>40</sup>.

Rytuały doroczne (rytuały kalendarzowe, sezonowe, periodyczne) związane są z trwaniem oraz cyklicznym odnawianiem się kosmosu i natury lub z historycznymi wydarzeniami. Odprawiane są przez społeczność w ważnych okresach roku agrarnego, najczęściej na początku lub na końcu. Oznaczają one zmiany cyklu klimatycznego oraz inaugurują takie czynności sezonowe, jak: zasiewy i sadzenie, dożynki, zmiana pastwisk zimowych na letnie<sup>41</sup>. Należy podkreślić ścisłą współzależność między czasem a rytuałami dorocznymi. Rytuały te stwa-

<sup>38</sup> S.F. Moore, B.G. Myerhoff, *Introduction. Secular Ritual: Forms and Meanings*, w: *Secular Ritual*, red. S.F. Moore, B.G. Myerhoff, Assen–Amsterdam 1977, s. 21–23; J. Goody, *Religion and Ritual*, s. 151, 155; E.E. Evans-Pritchard, *Introduction*, s. 12, 21; M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 93, 95.

<sup>39</sup> Van Gennep, *Les rites de passage*, s. 4.

<sup>40</sup> Tamże, s. 1–5. Zob. również H. Czerwińska-Burszta, *Teoria rytów przejścia Arnolda van Gennepa i jej recepcja na gruncie strukturalistycznym*, „Lud” 70(1986), s. 52.

<sup>41</sup> L. Honko, *Theories Concerning the Ritual Process*, w: *Science of Religion. Studies in Methodology*. Proceedings of the Study of Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland August 27–31 1973, red. L. Honko, The Hague 1979, s. 375 n.; tenże, *Zur Klassifikation der Riten*, s. 70; E. Norbeck, *Religion in Primitive Society*, New York, s. 164 n.; J. Olupona, *Rituals in African Traditional Religion. A Phenomenological Perspective*, „Orita” 22(1990) nr 1, s. 6.



rzają i określają czas. Dla ludów pierwotnych same pory roku i związana z nimi kolejność czynności rolniczych i prac gospodarczych wyznaczają czas. Przebieg roku określany jest sukcesją rytuałów i festiwali. Zdaniem Edmunda R. Leacha, „[...] wśród różnych funkcji festiwali jedną z ważniejszych jest porządkowanie czasu. Okres między dwoma sukcesywnymi festiwalami jest «periodem», zwykle określanym np. jako «tydzień», «rok». Bez festiwali nie istniałyby takie okresy i nie byłoby porządku w życiu społecznym”<sup>42</sup>.

Rytuały kryzysowe (rytuały okazjonalne, nieperiodyczne, rytuały zadośćuczynienia) mają charakter okazjonalny i praktykowane są w nieoczekiwanych sytuacjach kryzysowych<sup>43</sup>. Spełniane są przez jednostkę lub społeczność w sytuacjach zagrażających ustalonemu porządkowi, życiu jednostki czy społeczności lub realizacji ich bezpośrednich celów<sup>44</sup>. Mają na celu przebłaganie istot nadnaturalnych i mocy, które – zgodnie z wierzeniami – uważane są za przyczynę chorób, nieszczęść, bezpłodności, klęsk żywiołowych i katastrof. Nieszczęście spowodowane klęską może dotyczyć wszystkich członków społeczności (np. susza, głód, powód) lub jednostki (np. choroba) i jest źródłem napięć w grupie społecznej. Do rytuałów kryzysowych należą: rytuały lecznicze, rytuały sprowadzania deszczu, przeprowadzane w czasie suszy lub z powodu opóźnienia się pory deszczowej, rytuały nawiedzenia ducha lub duchów (*spirit possession rituals*), rytuały związane z oskarżaniem o czary i oczyszczaniem czarowników, rytuały antyczarownicze, rytuały chroniące przed złodziejami, zawiścią i złością oraz inne<sup>45</sup>. Za J. van Baalem i L. Honko termin „kryzys” rozumiany jest tutaj w znaczeniu węższym. W literaturze etnologicznej termin „rytuały kryzysowe” odnosi się często do rytuałów przejścia i rytuałów kryzysowych w znaczeniu węższym. Pojęcie kryzysu opiera się na antropologicznym i socjologicznym modelu równowagi. Z powodu przejścia z modelu funkcji do modelu procesu termin ten jest obecnie przestarzały i nieaktualny. W rytuałach przejścia akcent położony jest na zmianę statusu, a nie na kryzys<sup>46</sup>.

Rytuał jest nadzwyczaj ważny w życiu grup społecznych. Według Moniki Wilson jest on „kluczem do zrozumienia fundamentalnej postawy społeczeństw

<sup>42</sup> E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, London 1966<sup>2</sup>, s. 134 n.

<sup>43</sup> H. Zimoń, *Pojęcie i klasyfikacja rytuałów*, w: *Tradycja i otwartość*. Księga pamiątkowa poświęcona o. Profesorowi dr. hab. Stanisławowi Celestynowi Napiórkowskiemu, red. K. Kowalik, Lublin 1999, s. 118–123.

<sup>44</sup> L. Honko, *Theories Concerning the Ritual Process*, s. 377; tenże, *Zur Klassifikation der Riten*, s. 71 n.

<sup>45</sup> J. Olupona, *Ritual in African Traditional Religion*, s. 8 n.

<sup>46</sup> J. van Baal, *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen 1971, s. 137; L. Honko, *Theories Concerning the Ritual Process*, s. 379, 425 (dyskusja); tenże, *Zur Klassifikation der Riten*, s. 73 n. Zob. również J.P. Schøjdt, *Initiation and Classification of Rituals*, „Temenos” 22(1986), s. 97.



pierwotnych”<sup>47</sup>. Centralną rolę w systemach wierzeń odgrywają właśnie rytuały. Mają one znaczenie społeczne, religijne i symboliczne. Każdy rytuał ma wymiar zbawczy w tym znaczeniu, że przekazuje wartości i normy oraz na nowo stwarza i sakralizuje porządek społeczny, odwołując się do czasu mitycznego. Rytuał implikuje dwie płaszczyzny: transcendentną, odnoszącą się do świata nadnaturalnego, i społeczną. Religioznawcy i antropolodzy społeczni często przeceniali jedną z tych płaszczyzn na niekorzyść drugiej; w analizie i interpretacji rytuału należy uwzględnić obie płaszczyzny.

Lud Konkomba jest społeczeństwem o unilinearnej agnacyjnej systemie pokrewieństwa, w którym decyduje patrylinia, czyli męska linia pochodzeniowa. Wśród tego patrylinearnego ludu można wyróżnić następujące grupy etniczne: plemiona, rody, lineaż większe, lineaż mniejsze, rodziny złożone, rodziny małe. Plemię nie jest grupą rytualną. Konkombowie bowiem nie praktykują rytuałów plemiennych, obowiązujących wszystkich członków lub przedstawicieli wszystkich rodów danego plemienia. Zgodnie z ograniczonym zasięgiem relacji społecznych i politycznych społeczeństwa segmentarnej, rytuały agrarne Konkombów mają zasięg ponadrodowy, rodowy, lineażowy i domowy<sup>48</sup>. Największy zasięg społeczny ma rytuał ponadrodowy przeprowadzony w świątyni ziemi w wiosce Bwagbaln. Sanktuarium to ma charakter ponadrodowy dla pięciu rodów plemienia Biczabob (Biczabob, Nalatiib, Bumwateeb, Binangmam i Bwakutiib), zamieszkujących Sabobę i tereny bezpośrednio z nią graniczące. Rytuał tam sprawowany sankcjonuje system społeczny, oparty na pokrewieństwie oraz na więzach rodowych (*unibaan*), rytualnych (*mantotiib*), przyjacielskich (*kijonyaan* lub *kijotiik*) i sąsiedzkich<sup>49</sup>. Rytuały rodowe odprawia się w sanktuariach ziemi pod koniec pory suchej pod przewodnictwem kapłana ziemi (*utindaan*) lub najstarszego członka rodu (*uninkpel*). Lineaż mniejszy lub większy stanowi autonomiczną grupę rytualną w czasie świąt plonów sorga (rodzaj zboża). Święta nowych pochrzynów (czyli jamów, rośliny bulwiastej) mają charakter domowy, gdyż o ich przeprowadzeniu decydują gospodarze poszczególnych zagrod. W rytuałach agrarnych decydująca rola przypada kapłanom ziemi, najstarszym członkom rodów, starszyźnie lineażu i gospodarzom zagrod. Autorytet społeczny oraz władza kapłana ziemi i starszyzny wyraża się w wykonywaniu czynności rytualnych. Udział kobiet w rytuałach jest ograniczony i stosunkowo rzadki<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> M. Wilson, *Nyakyusa Ritual and Symbolism*, „American Anthropologist” 56(1954), s. 240.

<sup>48</sup> H. Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne...*, s. 115–117; tenże, *Sakralność ziemi...*, s. 23, 99.

<sup>49</sup> Tenże, *Sanktuarium ziemi – centrum kultowe ludu Konkomba w północnej Ghanie*, „Roczniki Teologiczne” 40(1993) z. 2, s. 31–33; tenże, *Sakralność ziemi...*, s. 97–100, 194 n.

<sup>50</sup> Tenże, *Tradycyjne święta jamu u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32(1985) z. 2, s. 280 n., 289; tenże, *Święta plonów sorga u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, w: *Z badań nad religią i religijnością ludową*, red. tenże, Warszawa 1988, s. 51 n.; tenże, *Afrykańskie rytuały agrarne...*, s. 33, 72, 81, 88, 115–120.



Doroczne rytuały dożynkowe i rytuały związane z ziemią mają wymiar wyraźnie religijny. Umożliwiają one kontakt człowieka i społeczności z rzeczywistością transcendentną. O charakterze religijnym rytuałów dożynkowych i rytuałów związanych z ziemią świadczą adresaci modlitw i ofiar, treść modlitw i składane ofiary.

Pierwszorzędnymi adresatami modlitw i ofiar w rytuałach dożynkowych i rytuałach związanych z ziemią były duchy ziemi, opiekuńcze duchy rodu i przodkowie. Bóg Uwumbor był stosunkowo rzadko wspomniany w analizowanych rytuałach. Duchy bliźniąt i duchy buszu częściej wzywano w rytuałach dożynkowych niż w rytuałach związanych z ziemią. W ograniczonym zakresie wspomniane były wyłącznie w niektórych rytuałach dożynkowych duchy opiekuńcze zagród i duchy osobowe poszczególnych ludzi.

Z treści wypowiedzianych modlitw wyraźnie wynika, że rytuały dożynkowe i rytuały związane z ziemią mają charakter dziękczynny i błagalny. Prośby wyrażane w modlitwach obejmują wszystkie sfery i potrzeby życia indywidualnego oraz wspólnotowego i dotyczą zwłaszcza zdrowia, dostatku pożywienia, potomstwa, deszczu, wolności od chorób i wszelkiego zła. W rytuałach dorocznych składa się ofiary bezkrwawe (woda, piwo, ugotowane i pieczone jamy, ciasto z prosa) i krwawe (krew z drobiu, kozy, kozła, owcy, barana oraz wnętrzności, wątroba i żołądek)<sup>51</sup>.

\*\*\*

Sobór Watykański II w deklaracji *Nostra aetate* i w kilku innych dokumentach (dekret *Ad gentes divinitus*, konstytucja *Lumen gentium*, konstytucja *Gaudium et spes*) wyraził jednoznacznie pozytywny stosunek Kościoła do religii pozachrześcijańskich. Trzy dokumenty posoborowe poświęcone dialogowi z tradycyjnymi religiami afrykańskimi wymieniają i wyrażają szacunek dla religijnych wartości ludów afrykańskich. Mają one znaczenie same w sobie jako zarodki Słowa (*semina Verbi*) i stanowią opatrnościowe przygotowanie do ewangelizacji. Wybrano i z konieczności skrótowo omówiono następujące wartości: Istota Najwyższa, duchy przodków, życie pośmiertne, moralność, rytuały. Wartości te, podobnie jak każda kultura, wymagają uzupełniania i dopełnienia w świetle Ewangelii i nauczania Kościoła. Znajdują one najgłębsze uzasadnienie w tradycyjnych religiach afrykańskich, które decydują o tożsamości poszcze-

<sup>51</sup> Tenże, *Afrykańskie rytuały agrarne...*, s. 120–127; tenże, *Sanktuarium ziemi...*, s. 33–39; tenże, *Sakralność ziemi...*, s. 36–45, 70–75, 100–108, 139–142, 182–191, 197 n.; tenże, *Religijny wymiar wybranych rytuałów u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: *Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych* (Studia Etnologiczne i Antropologiczne, 3), red. I. Bukowska-Floreńska, Katowice 1999, s. 116–127.

gólnych ludów i pełnią ogromnie ważną rolę w ich życiu. Jako „dusza” czy serce kultury, religia integruje wszystkie jej aspekty i nadaje jej ostateczny sens. Przeniknięcie elementami religijnymi życia gospodarczego, społecznego i politycznego, a także rytualizacja wszystkich ważnych wydarzeń oraz aspektów życia wspólnotowego i indywidualnego stanowią znamienne cechy społeczeństw afrykańskich. Studiowanie wartości duchowych i religijnych ludów afrykańskich jest wskazane i konieczne, gdyż są one podstawą owocnego dialogu z ich kulturami i religiami oraz służą lepszemu przepowiadaniu Afrykanom Dobrej Nowiny i jej inkulturacji w Afryce.

## Dialogue between Christianity and African Traditional Religions

### S u m m a r y

The Vatican Council II in its declaration *Nostra aetate* and several other documents expressed a distinctly positive attitude of the Church towards non-Christian religions. Three post-Council documents devoted to a dialogue with the African traditional religions point out and express respect for the spiritual and religious values of the African people. Out of necessity, the following ones were chosen and discussed in brief: the Supreme Being, ancestor spirits, afterlife, morality, rituals. These values find their deepest justification in African traditional religions, which determine the identity of particular peoples and plays an extremely important role in their life. The religious attitude of Africans dominates in the world of notions, experiences and attitudes to life.

Contrary to the views of some cultural and social anthropologists, religion can not be only considered as a social fact which plays definite functions in a culture. Such an understanding of religion rules out its autonomy and does not fully appreciate its value and importance in the lives of Africans. As a fundamental creative power, religion is the “soul” or heart of culture. It integrates all aspects of culture, giving the latter an ultimate meaning. Permeation of the economic, social and political life with religious elements, together with the ritualization of all important events and aspects of community and individual life constitute a characteristic feature of African communities. Studying the spiritual and religious values of African peoples is recommended and necessary since these values are the basis of a fruitful dialogue with their cultures and religions, they serve to better proclaim the Good News among Africans and its inculturation in Africa.

**S ł o w a k l u c z o w e :** dialog międzyreligijny, chrześcijaństwo, tradycyjne religie afrykańskie, Istota Najwyższa, duchy przodków, życie pośmiertne, moralność, rytuały

**K e y w o r d s :** interreligious dialogue, Christianity, African traditional religions, the Supreme Being, ancestor spiritus, afterlife, morality, rituals